第 53 卷 第 3 期 北京大学学报(哲学社会科学版) Vol. 53, No. 3
2016 年 5 月 Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences) May 2016

本 刊 特 稿

敬义论

刘 梦 溪

(中国艺术研究院 中国文化研究所,北京 100029)

摘　要: 中国文化的最主要的价值理念悉在六经,从中可以抽绎出诚信、爱敬、知耻、忠恕、和同等价值理念。我们有必要发掘"敬"之立义的学理内涵、精神旨归及对建构人的完整人格的深在意义。敬为人事之本、敬即人的不可予夺之志、敬是礼的精神内核、爱敬为人道之极,程朱主敬说使儒家思想的信仰层面在学理上得到系统的深化和补充,"敬"的价值理念是人的精神世界的最高点,敬已进入中华文化的信仰之维。《荀子·礼论》之"孰知夫恭敬辞让之所以养安也"一语,可以视作敬义的全提。而《礼记·曲礼上》特地赋予"敬"以"安定辞"的义理换称,其对敬的可以安定社会秩序的深涵,作了近乎突出到极致的彰显。斯可见"敬"之为义是何等深切重大。

关键词: 敬义;礼敬;爱敬;主敬;庄严;信仰之维

中图分类号: I 206　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2016)03-0005-20

一、"敬者,人事之本"

"敬"与"诚"紧密相连。不"诚"固然无以起"敬",但如果离开了"敬","诚"便不会立得坚牢而有力量。诚是自然而然如此,敬是无论如何必须如此。故大程子明道先生说:"诚者,天之道;敬者,人事之本。敬则诚。"①笔者视"敬"这个价值理念具有终极的性质,就和"敬"为"人事之本"有关。盖信仰非天道,而是人事之道的根本所在。小程子伊川先生也说:"诚则无不敬,未至于诚,则敬然后诚。"②此语实际上是认为,"敬"乃是进入"诚"的通道,是"思诚"的途径,亦即诚之达道。《中庸》所谓"思诚"是人之道,可以理解为,欲诚者不妨从"持敬"开始。所以伊川又说:"主一者谓之敬。一者谓之诚。主则有意在。"③"诚"由于是"天之道",所以应该成为人的"宗主"。而"主"也者,已经有人之所欲为的意思在内了。但此处的所欲为,仅指向单一的目标"诚",所以二程子所谓的"主一",即是对"诚"的坚守而不发生动摇。孔子说:"三军可以夺帅也,匹夫不可以夺志也。"(《论语·子罕》)此处之"志",即是"敬"义。也就是属于人的性自体的"敬",不应移易,不可动摇,不能被褫夺。

孟子说:"夫志,气之帅也;气,体之充也。夫志至焉,气次焉;故曰:'持其志,无暴其气'。"(《孟子·公孙丑上》)此所论与孔子的"不可以夺志"说实相呼应。人体为气所充,是中国古代的一种哲学认知,先秦诸家均各有说。《老子》第十章:"专气致柔,能婴儿乎。"《庄子·外篇·知北游》:"人之生,气之聚也;聚则为生,散则为死。"《荀子·王制》:"人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也。"各家之说义趣殊异,独孟子的以"志"为"气"之"帅"的断判,益显刚健有力,突出了"志"不为"气"所移的旨归。赵岐注云:"志,心所念虑也。气,所以充

收稿日期: 2016-02-29

作者简介: 刘梦溪,男,山东黄县人,中国艺术研究院终身研究员、中央文史研究馆馆员。

① 《河南程氏遗书》卷第十一,《二程集》上册,北京:中华书局 1981 年版,第 127 页。

② 《河南程氏粹言》,《二程集》下册,第 1170 页。

③ 《河南程氏遗书》卷第二十四,《二程集》上册,第 315 页。

④ 焦循著,沈文倬点校:《孟子正义》上册,北京:中华书局 1987 年版,第 196 页。

满形体为喜怒也。志帅气而行之,度其可否也。"④赵注的意思,如无"志"的统领,则形体之气,容易为喜怒情绪所左右,只有由"志"来统帅"气",才能知道所"行"的是非得失。故赵注又云:"志为至要之本,气为其次。"①焦循疏解《孟子》及赵注最见功力,其引《论衡·无形篇》"形气性,天也"②之说,然后写道:"生之舍,生之充,生之制,生即性也。性情神志,皆不离乎气,以其能别同异,明是非,则为志以帅乎气。万物皆有喜憎利害,而不能别同异,明是非,则第为物之性,而非人之性,仅为气而已。故喜憎、利害、视听、屈伸,皆气也。骨肉,则形体也。"③意谓,"喜憎利害"是为万物共有的性质,只有"别同异,明是非"是人所区别于万物的独特之性,原因在于"人有志而物无志",人能够"志以帅乎气",因而使得"喜憎、利害、视听、屈伸"种种情绪表现,也就是使得"气",具有了可控的选择方向。

孟子在提出"以志帅气"之后,继而强调,要"持其志,无暴其气"。此处的"暴"为惑乱意,就是不要让"气"来乱其所为,所以需要"持其志"。"持"为"守"意,即对"志"要坚守而不动摇。孟子论大丈夫的品格,曰:"富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫。"(《孟子·滕文公下》)所"不淫""不移""不屈"者,即"志"也。焦循解"志",引毛奇龄说,将"志"与"心"联系起来,云"但持其志,力求之本心,以直自守,而气之在体,则第不虐戾而使之充周已耳。是不求于心者,谓之不持志"④。兹可见所谓"志",实即心志。所不动摇者,是为心志也。马一浮先生说:"心之所之谓之志。"就是要保持心志的独立和自由。又说:"何以持志? 主敬而已矣。"马先生又引小程子伊川的"涵养须用敬"的导示,提出伊川所言,即是"持志之谓"。并进而分疏道:"以率气言,谓之主敬;以不迁言,谓之居敬;以守之有恒言,谓之持敬。"⑤马先生可谓将"敬"之义理掘发无遗。何谓"敬"? 马先生明确给出结论:"敬"即"持志"之谓。倘予分疏,又有"主敬""居敬""持敬"的分别。"主敬"就是以"志"帅"气",是"志"为主,亦即"敬"为主。"居敬",是不迁不移之意。"持敬",则是坚守不变者也。

孟子论何为大丈夫之义,还穿插着讲了几个故事。起因是他的学生陈代,对老师不去见诸侯感到不可理解,认为当时的诸侯,大可以称霸,小可以称王,见一见也许不无好处。况且有的记载不是说,"枉尺而直寻"亦不失为一种人生的态度。孟子不然其说,给弟子讲了齐景公打猎,传唤苑囿管理者虞人同往,而虞人不去的故事。此故事见于《左传》昭公二十年,原文为:"十二月,齐侯田于沛,招虞人以弓,不进。公使执之,辞曰:'昔我先君之田也,旃以招大夫,弓以招士,皮冠以招虞人。臣不见皮冠,故不敢进。'乃舍之。仲尼曰:'守道不如守官,君子韪之。'"⑥虞人拒不应召的理由,是齐侯没有待之以礼。按已往田猎礼仪的规定,召唤大夫同往,需要用旗帜;召唤士同往,需要用弓;召唤虞人,需要赐之以皮冠。如今给虞人的是弓而不是皮冠,礼错了对象,很是不敬。所以虞人宁可被抓被杀,也绝不屈已以应招。孟子讲这个故事的时候,将招之以弓变成招之以旌,即以旗帜来召唤,同样违背礼招,所以虞人拒之。孟子说:"志士不忘在沟壑,勇士不忘丧其元。"盖志士所追求的是"道",勇士所维护的是"义",他们所以堪当此称号,是由于早已将生死置之度外了,即使葬身沟壑或被斩首,亦在所不辞。此即孔子所谓"志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁"(《论语·卫灵公》)之意。孟子在讲了这个故事之后问道:"孔子奚取焉?"仅仅为了"利"就"枉尺而直寻",孔、孟均所不取焉。虞人的精神所以值得赞赏,就在于他没有屈已徇人,而

① 焦循著,沈文倬点校:《孟子正义》上册,第 196 页。
② 黄晖:《论衡校释》,第一册,北京:中华书局 1990 年版,第 65 页。
③ 焦循著,沈文倬点校:《孟子正义》上册,第 196 页。
④ 焦循著,沈文倬点校:《孟子正义》上册,第 197 页。
⑤ 马一浮:《复性书院学规》,《马一浮集》第一册,杭州:浙江古籍出版社、浙江教育出版社 1996 年版,第 108 页。
⑥ 《春秋左传正义》下,《十三经注疏》标点本,北京:北京大学出版社 1999 年版,第 1400 页。

维护了自己的尊严。

为了进一步证明“志”不可“夺”这一价值理念的重要，孟子还讲了另外一个故事。从前齐国的大夫王良是驾车的能手，因善御而名扬天下。《淮南子》有记载云：“昔者王良、造父之御也，上车摄辔，马为整齐而敛谐，投足调均，劳逸若一，心怡气和，体便轻毕，安劳乐进，驰骛若灭，左右若鞭，周旋若环。”①可知其御道之高妙。一次晋国的卿相赵简子，让王良为他的宠幸者奚驾车去打猎，结果一无所获。嬖奚怒而称王良为“天下之贱工”。其实是王良按规范驾车，嬖奚因不懂射道，才无所获。经王良请于赵简子，第二次又出行，他故意不按规范驾车，嬖奚一个早上就捕获十只禽鸟。嬖奚又转而赞王良是“天下之良工”。但当赵简子让王良专门为此奚执御，王良一口回绝，说：“我不习惯为小人驾车。”孟子由此故事得出一个看法，说道：“连御者都羞与射者比，即使捕获的禽兽堆如小山，也不肯‘枉道而从彼’，这是为了什么呢？”孟子的结论是：“枉己者，未有能直人者也。”②也就是在道义与尊严面前，不能委屈迁就，不能打折扣。内心的持志和持敬，是任何力量也无法使之改变的。屈己徇人与大丈夫的精神适相反对，为君子所不取。赵岐注“大丈夫”为“守道不回”③，可谓正解。论者或云，当女子出嫁之时，母（有时也有父）送之于门，也频频告诫说：“往之女家，必敬必戒，无违夫子。”这里使用的也是“敬”字，该如何解释呢？孟子坚定地说：这不过是“以顺为正”的“妾妇之道”而已④，与大丈夫的“持志”何可同年而语。我们不要忘了前面援引的马一浮先生的话，他可是说“持志”就是“持敬”呵。其实朱子也讲过：“人之为事，必先立志以为本，志不立则不能为得事。虽能立志，苟不能居敬以持之，此心亦泛然而无主，悠悠终日，亦只是虚言。立志必须高出事物之表，而居敬则常存于事物之中，令此敬与事物皆不相违。言也须敬，动也须敬，坐也须敬，顷刻去他不得。”⑤此处的“苟不能居敬以持之”一语，力有万钧。“居敬以持之”，就是“持敬”。可见朱子已经把持敬和立志看作是一而二、二而一的精神旨归。

而小程子伊川对此一问题阐释得尤为深在。他说：“学者先务，固在心志。”⑥而“心志”贵在专注不纷，也就是要“心有主”。怎样才能做到“心有主”？伊川又说：“如何为主？敬而已矣。”⑦则“敬”是心之“主”的标识和护持。有“敬”在，心才能有“主”。如果无“敬”，则“主”已失却，人的精神难免散漫无所归处。伊川担心我们不能通晓他的初意深心，于是进而设譬为说，从学理层面加以论述，写道：

> 有主则虚，虚谓邪不能入。无主则实，实谓物来夺之。今夫瓶罂，有水实内，则虽江海之浸，无所能入，安得不虚？无水于内，则停注之水，不可胜注，安得不实？大凡人心，不可二用，用于一事，则他事更不能入者，事为之主也。事为之主，尚无思虑纷扰之患，若主于敬，又焉有此患乎？所谓敬者，主一之谓敬。所谓一者，无适之谓一。⑧

小程子此段论述的核心观点，是为心志须要由“主于敬”来固定。而“敬”则是“主一”，则是“无适”，亦即不发生动摇。此即如《法句经》所说：“譬如厚石，风不能移，君子意重，毁誉不倾。”⑨“意”就是“志”，即人的心志。此哲品偈语中，最重要的是“风不能移”四字，而尤以“不移”为句意的着力点。换一个说法，如果能够做到心志专主于“一”，而不

① 《淮南子·览冥训》，刘文典：《淮南鸿烈集解》上册，北京：中华书局 1989 年版，第 203 页。

② 焦循著，沈文倬点校：《孟子正义》上册，第 411—415 页。

③ 焦循著，沈文倬点校：《孟子正义》上册，第 419 页。

④ 焦循著，沈文倬点校：《孟子正义》上册，第 417 页。

⑤ 《朱子语类》（王星贤注解）第二册，北京：中华书局 1986 年版，第 419 页。

⑥ 《河南程氏遗书》卷第十五，《二程集》上册，第 168 页。

⑦ 《河南程氏遗书》卷第十五，《二程集》上册，第 169 页。

⑧ 《河南程氏遗书》卷第十五，《二程集》上册，第 169 页。

⑨ 《法句经》卷上，明哲品第十四，金陵刻经处本，第十六页。

移不迁,即使遇到风雨如晦,狂风大作,也不动神色,不为之改变,就是"主敬"了。据记载,小程子伊川被贬涪州的时候,一次渡汉江,中途遭遇风浪,船有倾覆的危险,满船的人不禁为之号哭,独伊川"正襟安坐如常"。到得岸边,同船的一位老人问道:"当船危时,君正坐色甚庄,何也?"伊川回到说:"心存诚敬耳。"①兹可见一旦真正具有了"主于一"的诚敬精神,其能够坚定人的心志,而使之不随风随浪随势所动,是为真实不虚。

孔子说:"居处恭,执事敬,与人忠。虽之夷狄,不可弃也。"(《论语·子路》)伊川关于"主敬"的论说,与孔子之教是完全一致的。"执事敬"就是以"敬"为人事之本。马一浮先生对此解释道:"居处不恭,执事不敬,与人不忠,则本心汩没,万事堕坏,安在其能致思穷理邪?故敬以摄心,则收敛向内,而攀缘驰骛之患可渐祛矣。敬以摄身,则百体从命,而威仪动作之度可无失矣。敬则此心常存,义理昭著;不敬则此心放失,私欲萌生。敬则气之昏者可明,浊者可清。气既清明,义理自显,自心能为主宰。不敬则昏浊之气展转增上,通体染汙,蔽于习俗,流于非僻而不自知,终为小人之归而已矣。外貌斯须不庄不敬,则慢易之心入之;心中斯须不和不乐,则鄙诈之心入之。未有箕踞而心不慢者。视听言动,一有非礼,即是不仁,可不念哉?今时学者通病,唯务向外求知,以多闻多见为事,以记览杂博相高,以驰骋辩说为能,以批评攻难自贵,而不肯阙疑阙殆。此皆胜心私见,欲以矜名哗众,而不知其徇物忘己,堕于肆慢,戕贼自心。故其闻见之知愈多者,其发为肆慢亦愈甚,往而不返,不可救药。苟挟是心以至,而欲其可与入理,可与立事,可与亲师取友,进德修业,此必不可得之数也。"②马先生这番话,是 1939 年当复性书院在四川乐山开讲之时,向来学诸生讲示的,此一节的题目作"主敬为涵养之要"。当然所取资是二程和朱子的"主敬"说,但就中不无他自己的深切体悟。

马先生说:"今于诸生初来之日,特为抉示时人病根所在,务望各人自己勘验,猛力省察,无使疮疣在身,留为过患。须知'敬'之一字,实为入德之门,此是圣贤血脉所系,人人自己本具。德性之知,元无欠少,不可囿于闻见之知遂以为足,而置德性之知任其隐覆,却成自己孤负自己也。"又说:"圣人动容周旋莫不中礼,酬酢万变而实无为,皆居敬之功也。常人'憧憧往来,朋从尔思',起灭不停,妄想为病,皆不敬之过也。"③接着又引小程子的话:"此正如破屋中御寇,东面一人来未逐得,西面又一人至矣,左右前后,驱逐不暇。盖其四面空疏,盗固易入,无缘作得主定。"④马先生认为伊川的比喻最为确切。盗寇所以能入,是由于内中空虚,作不得主;如果"中有主",则"外患自不能入"。

马先生引喻至此,直接道出题旨。他说:"主者何?敬也。"⑤盖"敬"这个价值理念,毫无疑问应该成为生之为人的心中之"主",有了"敬"这个心中之"主",人就会不为外物所摄,变得无所畏惧,乃至御敌制寇亦有所不辞。所以马一浮先生在归结"敬"的学理价值时,不禁满怀激情地写道:"唯敬可以胜私,唯敬可以息妄。私欲尽则天理纯全,妄心息则真心显现。尊德性而道问学,必先以涵养为始基。及其成德,亦只是一敬,别无他道。故曰,敬也者,所以成始而成终也。"⑥

"诚"是不间断,"敬"也是不间断。"诚"间断则不诚;"敬"间断则失敬。所谓成始成终者,其义在此。马一浮先生是将"敬"的价值理念提升至人的精神世界最高点的现代学者。

二、"敬义立而德不孤"

"敬"这个价值理念的重要,还表现在"六经"

① 《河南程氏外书》卷第十二,《二程集》上册,第 423 页。

② 马一浮:《复性书院学规》,《马一浮集》第一册,第 109—110 页。

③ 马一浮:《复性书院学规》,《马一浮集》第一册,第 110 页。

④ 《河南程氏遗书》卷一,《二程集》上册,第 8 页。

⑤ 马一浮:《复性书院学规》,《马一浮集》第一册,第 110 页。

⑥ 马一浮:《复性书院学规》,《马一浮集》第一册,第 110 页。

的文本里面,“敬”字出现得非常集中。仅粗略统计,《诗经》的敬字凡二十一见,《尚书》凡六十六见,《周礼》凡九见,《仪礼》凡十三见,《礼记》凡二百一十三见,《周易》凡八见,《左传》凡一百十二见,《公羊传》凡二见,《谷梁传》凡十见。另《论语》二十一见,《孟子》四十三见,《孝经》二十三见。可以说“敬”之一字,在殷周社会已成为惯用语词,特别当涉及社会秩序和人伦关系,以及祭祀和礼仪的时候,常常有敬字出现。

《周礼·天官冢宰第一》提出的驭民“八统”,第二统即为“敬故”①;而对“群吏之治”的要求:“一曰廉善,二曰廉能,三曰廉敬,四曰廉正,五曰廉法,六曰廉辨。”②其中“廉敬”居第三项。《尚书·虞书·皋陶谟》记载,舜的高级顾问皋陶给大禹讲述治理邦国必须遵循的九种德行,依次为:“宽而栗,柔而立,愿而恭,乱而敬,扰而毅,直而温,简而廉,刚而塞,强而义。”③是为“九德”。其第一德“宽而栗”,已有敬义在。至第四德“乱而敬”,则直言敬可以为治。孔颖达正义将第三德“愿而恭”和第四德连类作解,云:“有能治者,谓才高于人也,堪拨烦理剧者也。负才轻物,人之常性,故有治而能谨敬乃为德也。‘愿’言‘恭’,‘治’云‘敬’者,恭在貌,敬在心。愿者迟钝,外失于仪,故言恭以表貌。治者轻物,内失于心,故称敬以显情。恭与敬,其事亦通,愿其貌恭而心敬也。”④可知“心敬”之义立,其作用有多大。后来皋陶还提出一条更为严峻的训诫,曰:“达于上下,敬哉有土。”⑤按上古之义,有土即可为君,而前提则是执敬立敬。如果不敬,则会受到天的惩罚。因此孔(颖达)氏之正义解释说:“天所赏罚,达于上下,不避贵贱,故须敬哉。”⑥这是说,即使贵为君主,如果所行不德,也会受到灾祸的报应,所以需要敬慎敬惧,一丝不苟。三复皋陶对禹所作的训示,可以说在义理上将“敬”置于极为重要的位置。对此二孔(孔安国、孔颖达)之注疏掘发甚详博,兹不具。

特别引起我们注意的,是《易经》对“敬”的价值伦理的凸显。坤卦“文言”有云:“君子敬以直内,义以方外,敬义立而德不孤。”⑦试想“敬义立而德不孤”是何等重大的判断。这是我们所能看到的对“敬”作为义理概念的最早表述。“文言”的作者尽管说法不一,但以笔者之见,即使不是孔子所作,时间也不会晚于战国时期,而不大可能是汉人后来所加。“敬以直内”,突显“敬”的精神内涵的内在性质,犹如“诚”为内一样。而“义以方外”,又如诚信之“诚”主内,“信”以行动见之于外一样,“义”是在与外面世界的交往中始能见出。故孔子说:“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。”(《论语·述而》)又说:“主忠信,徙义,崇德也。”(《论语·颜渊》)所谓“徙义”,就是以“义”为趋而可从者。而“敬”则是内立之于内的“直”道。直即正也。“敬以直内”意即“敬以正内”。故孔氏《疏》云:“言君子用敬以直内,内谓心也,用此恭敬以直内理。义以方外者,用此义事,以方正外物。”孔疏又说:“‘敬以直内’者,欲见正则能敬,故变‘正’为‘敬’也。”⑧而“敬义立”者,则为立敬即是立德之意。但敬不是一般的德,而是天地之正德。此正如伊川所说:“敬义夹持,直上达天德自此。”⑨做到了“身有敬义”,则邪不能侵,躁不能扰,“不习无不利”。“不习无不利”是坤卦的《象辞》,王弼注云:“居中得正,极于地质。任其自然,而物自生。不假修营,而功自

---

① 《周礼注疏》上册,《十三经注疏》标点本,第 31 页。
② 《周礼注疏》上册,《十三经注疏》标点本,第 60 页。
③ 《尚书正义》,《十三经注疏》标点本,第 104 页。
④ 《尚书正义》,《十三经注疏》标点本,第 105 页。
⑤ 《尚书正义》,《十三经注疏》标点本,第 110 页。
⑥ 《尚书正义》,《十三经注疏》标点本,第 110 页。
⑦ 王弼注、楼宇烈校释:《周易注校释》,北京:中华书局 2012 年版,第 14 页。
⑧ 《周易正义》,《十三经注疏》标点本,第 31—32 页。
⑨ 《河南程氏遗书》卷一,《二程集》上册,第 78 页。

成。故不习焉,而无不利。”①王氏此注可与其注《老子》第五章所说“天地任自然,无为无造”②合看。“不假修营”不过是“无为无造”的互语。

然则为何又说“敬义立而德不孤”? 此“德不孤”三字是何所取义? 伊川解释说:“君子主敬以直其内,守义以方其外。敬立而内直,义形而外方。义形于外,非在外也。敬义既立,其德盛矣,不期大而大矣,德不孤也。”③此则谓“德不孤”乃是状德之盛大之意。因《易》坤卦爻辞六二有“直方大,不习无不利”的书写。故伊川又说:“直、方、大,孟子所谓至大至刚以直也。”④此是以“气”说,即孟子之“我善养吾浩然之气”(《公孙丑上》)。孟子的以“志”帅“气”的思想,前已略及。但须明了,亚圣对“气”的作用亦不小觑,认为当“志一”的时候,“气”会为之动,而当“气一”的时候,气也可以“动志”。“志一”是专心致志,无有动摇。此正如焦循《孟子正义》所引证,《说文》壹部云:“壹,专一也。”《左传》文公三年云:“与人之壹也”,注为“壹无二心”。焦循于是归结说:“持其志使专一而不二,是为志一。”又说:“曾子‘自反而缩,虽千万人吾往’,是志一也。”又引毛奇龄说:“且志亦不容不一者,不一则二三,安所持志?”⑤“志一”就是“主一”,故须“无适”、不二。这也就是“敬”这个价值理念的精义所在。但如果是“气一”,将出现适得其反的情况,以至于“志”将被其所动。所以需要“养气”,以使之不居于“一”的地位。毛奇龄说:“若气一动志,则帅转为卒所动,反常之道,故须善养,使不一耳。”⑥其实孟子在讲“以志帅气”的时候,已经提出了“志至焉,气次焉”的问题,明确“气”不能僭越而处于“一”的位置。

然则如何才能使得“气”不与“志”争主,而自甘处于“次”的位置? 这关涉到“集义”的问题。孟子“养气说”的义理关键,在于“气”需要与“义与道”相配合。此即孟子所说:“其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道。”⑦赵岐、阮元、焦循诸家解“义”为仁义之“义”,“道”则为阴阳大道,实即天道。毛奇龄疏而通之曰:“配义与道,正分疏直养。无论气配道义,道义配气,总是气之浩然者,借道义以充塞耳。无是者,是无道义。”⑧但须弄明白,可以与“气”相配的道义,并非是外来户,即不是悄悄地从外面“袭”取而来,而是与“浩然之气”相杂而生。焦循引《方言》“杂,集也”之义,得出结论说:“古杂、集二字皆训合。与义杂生即与义合生也。与义合生,是即配义与道而生也。”⑨孟子本文所谓浩然之气“是集义所生者,非义袭而取之也”,其义理内涵实在此,而不在彼。而“养”是当“生”之后,因为已经配义而生,自然是“善养”了。如此这般养成的“气”,由于是配以道义的集义所生,按孟子的说法,应该具有“至大至刚”的特点,因此与“持志”“持敬”“主敬”便不相夺,而是相合而共生了。

职是之故,此种情况下所立之“敬义”,已经是和仁义、天道“集义”所生所养者,可以“塞于天地之间”,舒之幎六合,卷之不盈握,足以成为人的立德之本。“立”这样的“敬义”,实际上就是“立德”本身。而这种“德”是“集义”所生之德,不仅“至大至刚”,而且《易》坤卦爻辞的“直方大”亦不足以形容。试想,此“敬义”之立,“德”还能孤单吗? 孔子岂不言乎:“德不孤,必有邻。”(《论语·里仁》)明代易家来氏知德深明此理,著论而言之曰:“如知其敬乃吾性之礼存诸心者,以此

① 王弼注、楼宇烈校释:《周易注校释》,第 13 页。
② 王弼:《老子道德经注》,《王弼集校释》上册,北京:中华书局 1980 年版,第 13 页。
③ 程颐:《周易程氏传》卷第一,《二程集》下册,第 712 页。
④ 程颐:《周易程氏传》卷第一,《二程集》下册,第 708 页。
⑤ 焦循著,沈文倬点校:《孟子正义》上册,第 198 页。
⑥ 焦循著,沈文倬点校:《孟子正义》上册,第 198 页。
⑦ 焦循著,沈文倬点校:《孟子正义》上册,第 200 页。
⑧ 焦循著,沈文倬点校:《孟子正义》上册,第 201 页。
⑨ 焦循著,沈文倬点校,《孟子正义》上册,第 202 页。

敬为之操持,必使此心廓然大公,而无一毫人欲之私,则不期直而自直矣。人事惟有私,所以不方。如知其义乃吾性之义见诸事者,以此义为之裁制,必使此事物来顺应而无一毫人欲之私,则不期方而自方矣。德之偏者谓之孤,不孤则大矣。盖敬之至者外必方,义之至者内必直,不方不直,不足谓之敬义,是德之孤也。”又说:“今既有敬以涵义之体,又有义以达敬之用,则内外夹持,表里互养,日用之间,莫非天理之流行,德自充满盛大而不孤矣。”①而伊川将此义又与“与物同”联系起来,写道:“敬以直内,义以方外,与物同矣,故曰敬义立而德不孤,推而放诸四海而准。”②伊川此论颇得《易》之精髓。盖《易》以“同”为至理,故《易》的序卦有云:“与人同者,物必归焉。”③“同”,乃能成其大,“异”,是自小也。

“六经”的“敬”义,不仅在能大、不孤、无不利,而且还在于“敬”可以减少失措,少出过错,避免损失。《易》于此理多有举证。《需》卦的象辞写道:“需于泥,灾在外也。自我致寇,敬慎不败也。”④“需”有“须”意,即必须待而后之乃可。故朱子解云:“以乾遇坎,乾健坎险,以刚遇险,而不遽进以陷于险,待之义也。”⑤本来《需》是“光亨贞吉”之卦,“利涉大川”,纵然有险情,也不致陷而不拔,因此照样可以刚健前行。问题是不能莽撞行事,需要备足相应的条件,方能确保无虞。最重要的条件是让“信”占据中正的位置。所以《需》卦的卦辞开篇即云“有孚”。“孚”即信,是为建立信任之义。伊川以“诚信充实于中,中实有孚”为解⑥,恰切至极。反之,如果不能取信,则此卦的原本贞吉之兆,就不好预期了。具体说,还有种种特定情况,宜分别对待之。譬如“需于郊”,即身处旷远之地所应采取的态度。地处旷远,距险川尚有距离,正确的做法是恒常不变,以待时机。故“初九”爻辞曰:“需于郊,利用恒,无咎。”王弼注云:“居需之时,最远于难,能抑其进。以远险待时,虽不应机,可以保常也。”⑦《需》卦的象辞也说:“需于郊,不犯难行也。利用,恒无咎,未失常也。”此处的“未失常”即王注的“可以保常”之义,总之是利用时间,恒守以待之。而做到能待能守,其中必有敬义存焉。因为自性之“敬”,即是恒常自守,不驱不动之意象。

至于“需于泥”,情境则比较危险。因为“泥”已近“川”,是未能恒守的结果,属于地地道道的因冒进而“自我制寇”,怨不得别人。处此灾患逼于眼前的险境,欲退不能,何所施焉?只有“持敬”可以延缓或消解危难。故《需》卦的象辞写道:“自我致寇,敬慎不败也。”另一种情况是“入于穴”,“上六”爻辞给出的结论是:“有不速之客三人来,敬之终吉。”⑧“上六”是阴爻,故拟之以“穴”。但“上六”已是《需》卦的终点,也即是险情解除的时候,那些守恒以待的乾阳们,主要是“初九”“九二”“九三”,经过审时度势,可以安全地挺进了。所以是不招自来。此种情形下,阴爻之“上六”,如果不想惹是生非,只好“敬”而待之了。伊川在《易传》中写道:“阴止于六,乃安其处,故为‘入于穴’。穴,所安也。安而既止,后者必至。不速之客三人,谓之下三阳。乾之三阳,非在下之物,需时而进也。需既极矣,故皆上进。不速,不促之而自来也。上六既需得其安处,群刚之来,苟不起忌疾忿竞之心,至诚尽敬以待之,虽甚刚暴,岂有侵陵之理,故终吉也。”⑨此即《需》卦的象辞所说:“不速之客来,敬之终吉。虽不当

---

① 来知德:《周易集注》上册,北京:九州出版社 2012 年版,第 143 页。
② 《二程粹言》,《二程集》下册,第 1174 页。
③ 王弼注、楼宇烈校释:《周易注校释》,第 262 页。
④ 王弼注、楼宇烈校释:《周易注校释》,第 26 页。
⑤ 朱熹:《周易本义》,北京:中华书局 2009 年版,第 56 页。
⑥ 程颐:《周易程氏传》,北京:中华书局 2011 年版,第 31 页。
⑦ 王弼注、楼宇烈校释:《周易注校释》,第 26 页。
⑧ 王弼注、楼宇烈校释:《周易注校释》,第 26 页。
⑨ 程颐:《周易程氏传》,第 34—35 页。

位,而未至于大失也。”①又《离》卦之初九爻辞亦云:“履错然,敬之无咎。”《离》卦主以柔为正,内顺外刚,方能亨而利贞。朱子认为“履错然”是“志欲上进”②,同于孔颖达的“将欲前进”之解。王辅嗣注则以“错然”为“警慎之貌”③。都是将动须慎之意。“慎”者何? 敬也。“履错之敬”以此成为《易》理的名典。故《离》卦之象辞归结为:“履错之敬,以辟咎也。”④“履错之敬”可以辟咎,就是敬而无失。

兹可见“敬”之为义也大矣,不仅可以聚盛德而不孤,而且能够将欲动而少咎,临危难而不败。难怪当子路问何谓君子的时候,孔子直接以“修己以敬”(《论语·宪问》)作答。而司马牛发为感叹,说“人皆有兄弟,我独亡”,子夏振振有词地告诉他:“君子敬而无失。与人恭而有礼,四海之内皆兄弟也,君子何患乎无兄弟也?”(《论语·颜渊》)子夏所说,即《易》理之“敬义立而德不孤”。而“敬而无失”这句警言,便成为中华文化背景下的人生规范的道德典则。

三、“礼者,敬而已矣”

《荀子》“礼论篇”有一句无法不让人格外关注的话:“孰知夫恭敬辞让之所以养安也,孰知夫礼义文理之所以养情也。”⑤《史记·礼书》移录了荀卿此篇的大部分文字,因此“恭敬辞让”一语,赫然分明地出现在行文之中。荀、迁所说的“恭敬辞让”,可以视作敬义的全提,兹可见“敬”这个价值理念,已经不仅仅局限于士君子个人修为的范围,还可以与家国天下的和谐安定联系起来。因此《礼记》的“曲礼”精要地写道:“毋不敬,俨若思,安定辞,安民哉。”⑥特地赋予“敬”以“安定辞”的义理换称,对敬之为义的可以安民以致安定整个社会的深涵,作了突出到极致的彰显。

而所以如是,在于敬直接关乎礼。包括“六经”在内的早期经典,对敬与礼的关系有众多论述,汗牛充栋不足以形容。《礼记·哀公问》托孔子言直接标明斯义:“所以治礼,敬为大。”⑦《礼记·乐记》亦云:“庄敬恭顺,礼之制也。”《礼记·经解》又说:“恭俭庄敬而不烦,则深于《礼》者也。”《大戴礼记》也引孔子的话说:“所以治礼,敬为大”、“不敬无礼,无礼不立。”⑧《墨子·经上》的措辞更为直截了当:“礼,敬也。”⑨可见,礼的精神内核实际上是敬,失却敬的精神,礼便不成其为礼。此即所谓“无敬不成礼”是也。也就是孔子所说的:“居上不宽,为礼不敬,临丧不哀,吾何以观之哉?”(《论语·八佾》)离开了敬的礼仪,孔子认为便没有什么看头了。拜天和祭祖是中国古代的两大礼仪,前者是朝廷的大礼,后者是家庭和家族的大礼。拜天即敬天,祭祖即“禘”或“祫”,是为“敬宗”之义。《礼记·大传》写道:“尊祖故敬宗,敬宗,尊祖之义也。”又曰:“亲亲故尊祖,尊祖故敬宗,敬宗故收族,收族故宗庙严,宗庙严故重社稷,重社稷故爱百姓,爱百姓故刑罚中,刑罚中故庶民安,庶民安故财用足,财用足故百志成,百志成故礼俗刑,礼俗刑然后乐。”⑩《诗·小弁》:“维桑与梓,必恭敬止。”亦是斯义。礼为敬之施,敬为礼之魂。只有敬义立才能够起到养安和安民的作用。故《孝经》引孔子的话说:“教民亲爱,莫善于孝。教民礼顺,莫善于悌。移风易俗,莫善于

① 王弼注、楼宇烈校释:《周易注校释》,第27页。
② 朱熹撰:《周易本义》,第125页。
③ 王弼注、楼宇烈校释:《周易注校释》,第115页。
④ 王弼注、楼宇烈校释:《周易注校释》,第115页。
⑤ 《荀子·礼论》,王先谦:《荀子集解》,北京:中华书局2012年版,第340页。
⑥ 孙希旦:《礼记集解》,上册,北京:中华书局1989年版,第3页。本稿引《礼记》原文均本此著。
⑦ 孙希旦:《礼记集解》,下册,第1260页。
⑧ 王聘珍:《大戴礼记解诂》,北京:中华书局1983年版,第14、134页。
⑨ 《墨子·经上》,吴毓江:《墨子校注》上册,北京:中华书局1993年版,第461页。
⑩ 孙希旦:《礼记集解》,中册,第914、917页。

乐。安上治民,莫善于礼。礼者,敬而已矣。”①可谓直标全提,无缝无漏,礼与敬在义理上完全合一。为了让人们清晰无误地明了礼与敬的关系,孔子并进而阐释说:“敬其父,则子悦;敬其兄,则弟悦;敬其君,则臣悦;敬一人,而千万人悦。所敬者寡,而悦者众,此之谓要道也。”②斯又将“敬”提升到“礼”的要道不二的地位。难怪《孝经》此章以“广要道章”立名。此章无疑是在揭示,敬义之立,可以使满家、满朝廷、满天下从君臣到父子到兄弟,无不欢悦舒畅,甚至由于对一人的“敬”,可以使千千万万人都欢悦起来。试想,家国天下能不因之而形成和谐安定的秩序吗?“礼者,敬而已矣”是此章的点睛撮要,具有“一言以蔽之”的全体大用。盖礼是人伦的规约,礼是社会的秩序,礼是文明的指标,家国天下文明秩序的建立,有待于人人之敬。

“国之大事,在祀与戎”,这是《左传》里的话,见于成公十三年,出自刘康公的一段说辞。祀即祭祀,原典的上下文对祭祀与敬的关系有直接论述。事情的起因是晋侯要攻打秦国,派特使郤锜向鲁成公借兵,但这位郤锜在行事的过程中,不够恭敬有礼,因此遭到孟献子的非议。孟献子是鲁成公的高级副手,遇有朝拜周王等重要事宜,每与之同行。该孟氏批评郤锜说:“礼,身之干也。敬,身之基也。郤子无基。且先君之嗣卿也,受命以求师,将社稷是卫,而惰,弃君命也。不亡何为?”③等于说郤氏的失礼不敬有负君命,无异于找死。因为在孟氏看来,礼的重要相当于人的躯干,而敬则是人的立身之地,失礼不敬将导致无以立足。何况这位特使郤锜是晋景公的上卿之子,现在又作景公的儿子晋厉公的上卿,是为“嗣卿”,地位不可谓不显要。越是地位显要的官员做事不敬,后果越严重。

而当同年三月鲁成公与晋侯朝拜周简王,会同刘康公、成肃公准备一起伐秦的时候,成肃公在社庙接受祭品,也发生了失礼不敬的行为,这引起了刘康公的强烈不满,大发议论说:“吾闻之,民受天地之中以生,所谓命也。是以有动作礼义威仪之则,以定命也。能者养之以福,不能者败以取祸。是故君子勤礼,小人尽力,勤礼莫如致敬,尽力莫如敦笃。敬在养神,笃在守业。国之大事,在祀与戎,祀有执膰,戎有受脤,神之大节也。今成子惰,弃其命矣,其不反乎。”④这段议论的名句便是“国之大事,在祀与戎”。值得注意的是,刘子以及前面孟氏对郤锜的批评,都把“敬”提到“礼”与“不礼”的原则高度。“戎”即军事行动,出征时“受脤”是“神之大节”,不敬的行为既不符合戎典,又有悖于祭礼。“祀与戎”两件国家大事,都因不敬而遭到破坏。事实上,《左传》里有不少战例,都是因为国与国之间的失礼不敬,而构成兵戎相见的导火索。例如桓公二年:“秋七月,杞侯来朝,不敬。杞侯归,乃谋伐之。”同年九月:“入杞,讨不敬也。”宣公十二年,潘党曰:“古者明王伐不敬,取其鲸鲵而封之,以为大戮,于是乎有京观,以惩淫慝。”成公二年,“晋侯使巩朔献齐捷于周,王弗见,使单襄公辞焉,曰:‘蛮夷戎狄,不式王命,淫湎毁常,王命伐之,则有献捷,王亲受而劳之,所以惩不敬,劝有功也。’”定公六年,范献子言于晋侯曰:“以君命越疆而使,未致使而私饮酒,不敬二君,不可不讨也。”盖“国之大事,在祀与戎”,不仅“祀”与敬直接相关,“戎”也常常关乎是否有敬存焉。国与国之间交往中的失敬,极易导致交恶,以至走到极端,犹不思转圜,忍无可忍,便只好兵戎相见,是为大不敬也。则敬为“安定辞”,小则可令人之身心安适,中则可使家庭和睦,大则可以安国安民,岂虚言哉,岂虚言哉!

祭祀之礼所呈现的敬的精神,在中国文化背景下尤具有特殊的义涵。因为此一题义涉及中国文化对信仰问题如何判定的问题。换言之,在祭祀这个“国之大事”的问题上,是祭祀的对象重要,抑或是祭祀者在祭祀的时候,所采取的态度和

① 《孝经·广要道章》,《十三经注疏》标点本,第 42—45 页。
② 《孝经·广要道章》,《十三经注疏》标点本,第 44 页。
③ 《春秋左传集解》第二册,上海:上海人民出版社 1977 年版,第 721 页。
④ 《春秋左传集解》第二册,第 721—722 页。

怀抱的精神重要。照说应该是祭祀对象重要,所祭之对象如不重要,祭又何为?然而在中国文化的话语里,是又不然。的的确确是祭祀者所具有的“敬”的精神,比祭祀对象还要重要。《周礼·地官司徒第二》具列出如何对民须施以“十二教”,其第一教便是:“以祀礼教敬,则民不苟。”①《礼记·少仪》亦云:“宾客主恭,祭祀主敬。”②此处的“祭祀主敬”一语,可以说是对“祀”与“敬”的关系的最精要的概括。郑玄注云:“恭在貌也,而敬又在心。”孔疏则说:“宾客轻,故主恭。祭祀重,故主敬。”③都是得义有见之言。敬和诚一样,是需要“无为”的,其大忌是刻意地操持饰作。《礼记·祭统》说得好:“贤者之祭也,致其诚信与其忠敬,奉之以物,道之以礼,安之以乐,参之以时,明荐之而已矣,不求其为。”④忠敬和诚信是存在于内心世界的精神性体,所谓“内尽于己”者,不是着意而为的外在动作。因此最高的致祭境界,应该是本乎自然,“不求其为”。故《祭统》又说:“诚信之谓尽,尽之谓敬,敬尽然后可以事神明,此祭之道也。”⑤然则祭道之“敬”,以诚信之“尽”来标识,说明“敬”这个价值理念已经超乎语词环境,具有了绝对的性质。《礼记·檀弓》的一句话,更可以说道出了此一题义的全部谜底。这句话是:“祭礼,与其敬不足而礼有余也,不若礼不足而敬有余也。”⑥几乎将“敬”视为祭礼的全部义涵。“祭礼”之礼,是由于存在祭祀对象而产生的,因而施礼的方式亦因对象的不同而有别。有祭祀对象,才有祭祀的礼仪。《礼记》的此篇却说,“礼”不足尚不能算是祭礼的大问题,但如果“敬”不足,则是祭礼所绝对无法容忍者。我想这样诠释“祭礼与其敬不足而礼有余也,不若礼不足而敬有余也”这句话,应不致有误。这句话,子路说是“闻诸夫子”,但《礼记》诸篇托孔子现身说法的事例多有,此处的引述是否即为孔子话语之所原出,似不好确指。

但《论语·八佾》的“祭如在,祭神如神在”一语,则真真切切地是出自孔子之口。此处,孔子等于对祭祀对象作了一个假设,即在祭祀的时候,要假设“神”是存在的,或者说是“在场”的。因为只有祭祀时相信“神”是“在场”的,祭祀的人才可能守持得住纯洁的诚敬之心。反之一面祭祀,一面心里却在怀疑“神”到底“在”还是不“在”,敬的精神便无以树立了。显然孔子强调的是“敬”这个价值理念在祭祀现场的发用,而未及其他。至于非祭祀情况下“神”是否依然存在的问题,孔子没有回答,也不想回答。应该是两种可能:一是“在”,一是不“在”。事实上孔子对“神”的存在与否,并不特别关心,这有他的众多相关言论可证。《论语·述而》辑录孔子的说话,有“子不语怪、力、乱、神”的记载。同一篇的另一条,还记载孔子说过:“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣。”而当有一次,弟子直接向他请教如何事“鬼神”的时候,孔子近乎抬杠似地回答说:“未能事人,焉能事鬼。”(《论语·先进》)口气显得颇不耐烦。

祭祀的时候,只是假定“神”是存在的,不祭祀的时候“神”存在不存在,不在追问探寻的范围,这应该是孔子对待“神”的本然的态度。因此“神”在孔子眼里并没有成为信仰的对象。试想,对信仰对象还能够如此假设吗?但对于祭祀者必须具有的敬的精神,孔子却一点都不马虎。他认为祭祀者的“敬”的主体价值,远比对祭祀对象的斟详要重要得多。这里不妨以《红楼梦》中贾宝玉对祭祀的态度的两个例证,再略作补充说明。

第一例是《红楼梦》第五十八回,回目作:“杏子阴假凤泣虚凰,茜纱窗真情揆痴理。”写贾府专事演戏的十二个女伶中的藕官,在大观园烧纸钱去祭死去的药官,原因是两个人经常饰演夫妻,故

---

① 《周礼注疏》上册,《十三经注疏》标点本,第 246 页。

② 孙希旦:《礼记集解》中册,第 943 页。

③ 《礼记正义》,《十三经注疏》标点本,第 1038 页。

④ 孙希旦:《礼记集解》下册,第 1237 页。

⑤ 孙希旦:《礼记集解》下册,第 1238 页。

⑥ 孙希旦:《礼记集解》上册,第 202 页。系子路援引孔子之说,故首句云“吾闻诸夫子”。

存一份同性相爱之情。宝玉得知个中缘由,不禁视为同调,“又是欢喜,又是悲叹,又称奇道绝”。但又特地请芳官带话给那个烧纸钱的藕官:

> 以后断不可烧纸钱。这纸钱原是后人异端,不是孔子遗训。以后逢时按节,只备一个炉,到日随便焚香,一心诚虔,就可感格了。愚人原不知,无论神佛死人,必要分出等例,各式各例的。殊不知只一诚心二字为主。即值仓皇流离之日,虽连香亦无,随便有土有草,只以洁净,便可为祭,不独死者享祭,便是神鬼也来享的。你瞧瞧我那案上,只设一炉,不论日期,时常焚香。他们皆不知原故,我心里却各有所因。随便有清茶便供一钟茶,有新水就供一盏水,或有鲜花,或有鲜果,甚至荤羹腥菜,只要心诚意洁,便是佛也都可来享,所以说,只在敬,不在虚名。以后快命他不可再烧纸。

贾宝玉虽然平时有“毁僧谤道”的言动,但对祭祀的事情却极为严肃认真。他此番言论核心题旨,是关于祭者所应秉持的“诚心二字”,以及“心诚意洁”的态度,认为“一心诚虔,就可感格”。贾宝玉还说:“只在敬,不在虚名。”无非是反复强调诚敬而已。

第二个例证是《红楼梦》第七十八回,贾宝玉在晴雯蒙冤死后,撰写《芙蓉诔》并为之祭奠。这一情节,书中是这样写的:

> 独有宝玉一心凄楚,回至园中,猛然见池上芙蓉,想起小丫鬟说晴雯作了芙蓉之神,不觉又喜欢起来,乃看着芙蓉嗟叹了一会。忽又想起死后并未到灵前一祭,如今何不在芙蓉前一祭,岂不尽了礼,比俗人去灵前祭吊又更觉别致。想毕,便欲行礼。忽又止住道:“虽如此,亦不可太草率,也须得衣冠整齐,奠仪周备,方为诚敬。”想了一想,“如今若学那世俗之奠礼,断然不可,竟也还别开生面,另立排场,风流奇异,于世无涉,方不负我二人之为人。况且古人有云:‘潢污行潦, 蘋蘩蕴藻之贱,可以羞王公,荐鬼神。’原不在物之贵贱,全在心之诚敬而已”。

贾宝玉这段关于祭奠的心理独白,也都是围绕“诚敬”二字。而且对祭者如何诚敬有所提示,比如“衣冠整齐,奠仪周备,方为诚敬”。而提出祭奠之物,不在贵贱,是为祭礼勿奢之意,也是孔子思想。向被认为具有“反儒”思想的《红楼》一书,却在祭祀之道上为孔子提倡的思想正名背书,简直是在宣讲孔子的祭祀之道了。岂不异哉,岂不异哉!是呵,贾宝玉在第一个例证中不是同时还说,烧纸钱不是孔子遗训,而是后人不明祭祀之理而走入的“异端”吗。向被认为是“异端”的宝玉公子,也在反对“异端”了。问题不在于异端不异端,而是究竟何者为异端,何者是正理?《红楼梦》作者一定自信地认为,他所阐释的才是孔子的至理真道。

要之,连作为经典名著的稗史说部都可以出来证明,在孔子那里,敬已经具有了可以超离对象的独立的精神本体价值。

四、“人道之极,莫过爱敬”

孔子对“孝”的解释,可为本文之立说提供别一角度的证词。《论语·为政》记载,子游问什么是孝,孔子回答说:“今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养。不敬,何以别乎?”这是将“敬”视作了孝的基本精神内核。所以人们通常把子女对父母的孝,称作孝敬,对尊长也往往以敬老称。《孝经》引孔子的话也说:“孝子之事亲也,居则致其敬,养则致其乐,病则致其忧,丧则致其哀,祭则致其严。”(《纪孝行章》)“严”即敬也。可知事亲之道,要在一个“敬”字。《大戴礼记》“哀公问于孔子”章,对事亲与敬亲问题做了更为详尽的叙论。其引孔子之言曰:“昔三代明王之政,必敬其妻子也有道。妻也者,亲之主也,敢不敬与。子也者,亲之后也,敢不敬与。”①妻和子自是其亲,但须敬而待之。所以如此,在于必如此方是“敬身”。何谓“敬身”?孔子回答说:“君子言不过辞,动不过则,百姓不命而敬恭。”则言而有当,行不逾矩,即为敬身矣。“敬身”其实就是有地位有身份的人,垂范示典,以身作则,使百姓知所遵循。故此章接下去写道:“君子无不敬也,敬身为大。身也者,亲之枝也,敢不敬与?不能敬其身,是伤其亲;伤其亲,是伤其本;伤其本,枝从而亡。三者,百姓之象也,身以及身,子以及子,配以及配,君子行此三

---

① 王聘珍:《大戴礼记解诂》,第 15 页。

者,则忾乎天下矣。”①意谓敬身即是敬亲,敬亲就是回归到敬的本体,能够为此,便可以激励天下之人。否则将由于事亲而失敬,导致既伤亲又伤本,结果亲、本与枝俱亡,天下不复为天下了。兹可见事亲之敬义,可谓惟斯为大。难怪《诗三百》亦三致斯义:“凡百君子,各敬尔身。”(《诗·小雅·节南山之什》)

然则事亲亦有爱乎?当然有。《孝经》给出一特殊的语词,曰“爱敬”。《孝经》第二章引孔子的话写道:“爱亲者,不敢恶于人;敬亲者,不敢慢于人。爱敬尽于事亲,而德教加于百姓。”②第十八章又说:“生事爱敬,死事哀戚,生民之本尽矣,死生之义备矣,孝子之事亲终矣。”③这是说,事亲的敬和通常所谓敬,宜有分别。通常之敬,是守一不易,是志不被夺,是自性的庄严。事亲之敬,则是在敬之中有爱存焉,也可以说,是在爱的感情里面含蕴有敬的精神。此种特有的爱敬,在事亲的过程中表现得最为充分彻底,所以称作“爱敬尽于事亲”,而且认为是“尽”了“生民之本”。所谓“本”,其实就是敬的“体”。亦即刘邵的《人物志》所说的:“礼以敬为本,乐以爱为主。”

《孝经》是孔子的得意大弟子曾参所作,所叙以孔子之言为主,因此又有孔子口授而曾子为之录之说。此说的依据,一为《史记·仲尼弟子列传》:“曾参少孔子四十六岁,孔子以为能通孝道者,故授之业,作《孝经》。”二是《汉书·艺文志》:“《孝经》者,孔子为曾子陈孝道也。”言之凿凿,应属可信。注《孝经》者先后有几十家,早期的孔(安国)注、郑(玄)疏颇受疵议,而韦昭、王肃、虞翻、刘邵诸家,鲜有异词。《孝经》传播史的大事件,是唐玄宗的御撰《孝经注》的诞生。与此同时,儒臣元行冲受命为御注撰《孝经疏义》,注疏同时行世,影响甚大。到了宋真宗时期,又有邢祭酒昺奉诏撰写《孝经正义》三卷。阮元主持的《十三经注疏》所收的《孝经》,即为李注、邢疏本。我讲这些,一是想说明《孝经》的重要,二是想说明在为《孝经》作注疏的各家中,刘邵是不可轻视的人物。刘邵是三国时期魏国人,字孔才,曾为魏文帝曹丕辑《皇览》一书,类似群经选粹类编,非博极群书不能为此。他还著有《律略论》《乐论》等著作。当然最让我们感兴趣的是他的奇书《人物志》。正是在《人物志》一书中,这位《孝经》专家前无古人地提出在我看来真正是中国思想史的经典名句:

> 盖人道之极,莫过爱敬。是故《孝经》以爱为至德,以敬为要道。

视“爱敬”为“人道之极”,我认为这是中国古代哲人对人的情性的极为深刻入微的观察,也是对人的性体与人伦所作的一次具有形上意味的义理概括。只此一点,刘邵其人便足以不朽,其所著《人物志》便足以不朽。《人物志》还说:“人情之质,有爱敬之诚,则与道德同体,动获人心,而道无不通也。”亦即爱敬可以称作人情的本质,或作为人情本质的必然组成,与人伦道德同体同构,以情感人,常常收到意想不到的效果,包括理亦能通,道亦相融。此无他,盖由于人性是自然生成,如同刘邵之自注所说:“方在哺乳,爱敬生矣。”而是书之开篇,作者开宗明义已经揭明:“盖人物之本,出乎性情。”可以认为这是刘邵“爱敬说”的义理根据。

爱敬虽系一单独的语词,但爱与敬亦各有取义。只是就作为亲情伦理的爱敬而言,爱与敬是一体而不能分离。《礼记·哀公问第二十七》载孔子答哀公之问而言之曰:“古之为政,爱人为大。所以治爱人,礼为大。所以治礼,敬为大。敬之至矣,大昏为大,大昏至矣。大昏既至,冕而亲迎,亲之也。亲之也者,亲之也。是故,君子兴敬为亲,舍敬是遗亲也。弗爱不亲,弗敬不正。爱与敬,其政之本与。”④《大戴礼》此篇个别文字有异,全篇内容基本相同。要之,爱、亲、礼、敬是此段文字的关键词。“治礼,敬为大”,前引甚夥,叙论亦详,此不多具。斯为何又说“敬之至矣,大昏为大”?

---

① 王聘珍:《大戴礼记解诂》,第 15 页。

② 《孝经注疏》,《十三经注疏》标点本,第 5 页。

③ 《孝经注疏》,《十三经注疏》标点本,第 61 页。

④ 孙希旦:《礼记集解》下册,第 1260 页。

古写昏、婚相同,婚指妇家,事涉男女之合。故当哀公不解而追询时,孔子回答说:“天地不合,万物不生。大昏,万世之嗣也。”盖男女之合关乎子孙传衍,况上述语境所言之婚,固是国君和诸侯之婚,礼须冕服亲迎,岂不大哉,岂不大哉。婚姻亦称婚媾,其肌肤交合之意甚为明显。阴阳合,肌肤交,是为亲。亲则有爱生矣。爱而无尽,不知所之,至有变生不测发生。故爱须有敬提导,方能够得以升华。爱而无敬,易致淫邪。爱而有敬,能得其正。本来是爱由亲生,升华后的爱又返归为亲。亦爱亦亲亦礼亦敬,是为爱的至境,是为天地之合。以此《礼记》有“君子兴敬为亲,舍敬是遗亲”的说法,有“弗爱不亲,弗敬不正”的断判,以至于将“爱与敬”归结为“政之本”,其谁曰不然欤。

“爱敬”作为中国文化的一个独立的价值理念,爱与敬之两造是一体而不能分离者。爱而无敬固然不能成其为正爱,敬而无爱更是既遗其爱而又遗其亲,将直接导致不仁。仁是爱心之施于他人,故樊迟问仁,孔子的回答直截了当,曰“爱人”(《论语·颜渊》)。孟子也说:“仁者爱人。”宋儒周敦颐亦云:“爱曰仁。”①反之如不能爱人,也就是不仁了。这里不妨以《红楼梦》中宝玉、黛玉、宝钗几个人物之间的关系,作为爱敬释义的例子,以为参证。《红楼梦》中宝玉和黛玉两位主人公之间,自是青春儿女的爱情关系,但开始一段时间,他们主要表现为亲密亲厚,爱情的因素朦胧而不明确。第十九回“情切切良宵花解语,意绵绵静日玉生香”、第二十三回“西厢记妙词通戏语”之后,两人进入了实质性的爱情境界,并不时有因忘情而“动手动脚”的肢体接触。但第二十七回“埋香冢飞燕泣残红”的美艳悲凄的场面,使热烈的宝黛爱情为之一转,而走向诗意的升华。这表现在当听完了黛玉《葬花吟》的悲泣吟唱,宝玉的感受是:“真不知此时此际欲为何等蠢物,杳无所知,逃大造,出尘网,使可解释这段悲伤。”斯为由世俗的爱情升华到诗意的爱情的特笔。所谓诗意的爱情的标志,是在爱与情之中注入了敬的成分。《红楼梦》中的宝玉之于黛玉,不仅有爱,而且有敬。初相遇就有敬,随着故事情节的发展,宝黛爱情中的敬的成分越来越增多,直到最后爱敬交并,难解难分,形成爱敬。而宝玉对宝钗的态度,则是由开始的敬大于爱,到渐渐的有敬无爱,再到后来的爱敬全消。至于宝钗对宝玉的态度,由于所追求在婚姻本身,故敬和爱都不曾有真实的表现。但宝玉对宝钗的有敬无爱,并未走向不仁,因为宝玉本身除了爱情的追求,还有泛爱众生的思想取向,故宝玉始终是个仁者,而与不仁绝缘。宝钗则不可避免地走向了不仁。你看她对金钏之死的态度,始而劝王夫人不要在意此事,不过多给几件衣服就打发了;继而说金钏本不是要跳井自尽,而是想到井里面去住住也是有的。此话一出,就是典型的不仁了。无爱则不仁,《红楼梦》里的宝姑娘,是为不仁的显例。

爱敬既是家族亲情伦理的归约指向,又是婚姻与爱情升华后的道德境界。古人以相敬如宾来形容夫妇之间相处的雍容和洽,其题义就是因此而来。故朱子有言曰:“凡礼有本有文,自其施于家者言之,则名分之守,爱敬之实,其本也。”又说:“大抵谨名分、崇爱敬以为之本。”②此是认为爱敬是家礼之本。而《礼记·文王世子》则写道:“圣人之记事也,虑之以大,爱之以敬,行之以礼,修之以孝养,纪之以义,终之以仁。是故古之人一举事,而众皆知其德之备也。”③斯可见爱敬在古代德论系统中所占之位置。

五、“敬字工夫,乃圣门第一义”

“六经”以及孔孟诸子的著作中所陈之敬义,可谓车载斗量,不可胜数。但对“敬”之为义的系统阐述,还是首推宋儒的义理分梳。先秦两汉的思想家,特别是《易经》、《诗经》、《礼记》、《孝经》以及《论语》等原典宏撰,事实上把“敬”这个价值理念视作了社会人伦乃至生之为人的基本精神价

---

① 周敦颐:《通书》,《周敦颐集》,北京:中华书局1990年版,第16页。

② 朱熹:《家礼序》,《朱熹集》第七册,成都:四川教育出版社1996年版,第3940页。

③ 孙希旦:《礼记集解》中册,第579页。

值取向,也可以说已经进入了中华文化的信仰之维。看来宋儒深悟此理此道,周(敦颐)、张(载)、二程(程颢、程颐)、朱(熹)诸子,直承先儒,大张旗鼓地提出了“主敬”的学说。宋儒的集大成者朱子说:“敬字工夫,乃圣门第一义,彻头彻尾,不顷刻间断。”①又说:“‘敬’之一字,真圣门之纲领,存养之要法。一主乎此,更无内外精粗之间。”②可知朱子事实上将“敬”之立义置放到了儒家义理的至高无上的地位。

但宋儒中首倡“敬”义的是程颢、程颐,特别是小程子伊川把敬义发挥得最为系统完善。“主一之谓敬”③就是小程子首次提出来的。下面让我们看看二程子围绕敬义此外都有一些什么样的相关论说,兹以中华书局 1981 年版《二程集》的编辑次序,逐一选录其比较典要的案例(以下随正文注出页码)。

1. 圣贤论天德,盖谓自家元是天然完全自足之物,若无所污坏,即当直而行之;若小有污坏,即敬以治之,使复如旧。(第 1 页)

2. “必有事”者,主养气而言,故必主于敬。(第 12 页)

3. 学者不必远求,近取诸身,只明人理,敬而已矣,便是约处。(第 20 页)

4. “思无邪”,“无不敬”,只此二句,循而行之,安得有差? 有差者,皆由不敬不正也。(第 20 页)

5. 谓敬为和乐则不可,然敬须和乐,只是中心没事也。(第 31 页)

6. 敬而无失,便是“喜怒哀乐未发之谓中”也。敬不可谓之中,但敬而无失,即所以中也。(第 44 页)

7. 执事须是敬,又不可矜持太过。(第 61 页)

8. 忘敬而后,无不敬。(第 66 页)

9. 入道莫如敬,未有能致知而不在敬者。(第 66 页)

10. 君子之遇事,无巨细,一于敬而已。简细故以自崇,非敬也;饰私智以为奇,非敬也。要之,无敢慢而已。(第 73 页)

11. 敬义夹持,直上达天德自此。(第 78 页)

12. 圣人修己以敬,以安百姓,笃恭而天下平。惟上下一于恭敬,则天地自位,万物自育,气无不和,四灵何有不至。此体信达顺之道,聪明睿智皆由是出。(第 80 页)

13. 发于外者谓之恭,有诸中者谓之敬。(第 92 页)

14. “天地设位而易行乎其中”,只是敬也。敬则无间断,体物而不可遗者,诚敬而已矣,不诚则无物也。(第 118 页)

15. 敬胜百邪。(第 119 页)

16. 操约者,敬而已矣。(第 126 页)

17. 子曰:“语之而不惰者,其回也与!”颜子之不惰者,敬也。(第 127 页)

18. 天地之间,亭亭当当,直上直下之正理,出则不是,唯敬而无失最尽。(第 132 页)

19. 敬即便是礼,无己可克。(第 132 页)

20. “出门如见大宾,使民如承大祭”,只是敬也。敬则是不私之说也。才不敬,便私欲万端害于仁。(第 153 页)

21. 有人旁边作事,己不见,而只闻人说善言者,为敬其心也,故视而不见,听而不闻,主于一也。主于内则外不入,敬便心虚故也。(第 154 页)

22. 敬则自虚静,不可把虚静唤做敬。居敬则自然行简。若居简而行简,却是不简,只是所居者已剩一简字。(第 157 页)

23. 人心不能不交感万物,亦难为使之不思虑。若欲免此,唯是心有主。如何为主? 敬而已矣。有主则虚,虚谓邪不能入。无主则实,实谓物来夺之。(第 168—169 页)

24. 严威俨恪,非敬之道,但致敬须自此入。(第 170 页)

25. “舜孳孳为善”,若未接物,如何为善? 只

① 《朱子语类》第一册,第 210 页。

② 《朱子语类》第一册,第 210 页。

③ 《二程集》上册,第 169 页。

是主于敬,便是为善也。(第 170 页)

26. 敬是持己,恭是接人。与人恭而有礼,言接人当如此也。近世浅薄,以相欢狎为相与,以无圭角为相欢爱,如此者安能久? 若要久,须是恭敬。君臣朋友,皆当以敬为主也。(第 184 页)

27. 问:"'出门如见大宾,使民如承大祭。'方其未出门、未使民时,如何?"曰:"此'俨若思'之时也。当出门时,其敬如此,未出门时可知也。且见乎外者,出乎中者也。使民出门者,事也。非因是事上方有此敬,盖素敬也。如人接物以诚,人皆曰诚人,盖是素来诚,非因接物而始有此诚也。俨然正其衣冠,尊其瞻视,其中自有个敬处。虽曰无状,敬自可见。"(第 184—185 页)①

28. 敬是闲邪之道。闲邪存其诚,虽是两事,然亦只是一事。(第 185 页)

29. 涵养须用敬,进学则在致知。(第 188 页)

30. 才说静,便入于释氏之说也。不用静字,只用敬字。(第 189 页)

31. 学者须恭敬,但不可令拘迫,拘迫则难久矣。(第 191 页)

32. 昔吕与叔尝问为思虑纷扰,某答以但为心无主,若主于敬,则自然不纷扰。(第 191 页)

33. 学者莫若且先理会得敬,能敬则自知此矣。(第 202 页)

34. 敬只是持己之道,义便知有是有非。顺理而行,是为义也。若只守一个敬,不知集义,却是都无事也。(第 206 页)

35. 君子无不敬,如有心去藐他人,便不是也。(第 255 页)

36. 居敬则自然简。"居简而行简",则似乎简矣,然乃所以不简。盖先有心于简,则多却一简矣。居敬则心中无物,是乃简也。(第 294 页)

37. 教人者,养其善心而恶自消;治民者,导之敬让而争自息。(第 411 页)

38. 敬有甚形影? 只收敛身心便是主一。且如人到神祠中致敬时,其心收敛,更著不得毫发事,非主一而何?(第 433 页)

39. 大抵与近习处久,熟则生亵慢,与贤士大夫处久,熟则生爱敬。此所以养成圣德,为宗社生灵之福。(第 538 页)

40. 礼主于敬,丧主乎哀。(第 1137 页)

41. "晏平仲善与人交,久而敬之。"人之交久则敬衰,久而能敬,所以为善与人交也。(第 1140 页)

42. 纯于敬,则己与理一,无可克者,无可复者。(第 1171 页)

43. 敬则无间断,文王之纯如此。(第 1174 页)

44. 敬而无失,所以中也。凡事事物物皆有自然之中,若俟人为布置,则不中矣。(第 1177 页)

45. 敬则虚静。而虚静非敬也。(第 1179 页)

46. 一不敬,则私欲万端生焉。害仁,此为大。(第 1179 页)

47. 无不敬者,对越上帝之道也。(第 1179 页)

48. 识道以智为先,入道以敬为本。(第 1183 页)

49. 敬为学之大要。(第 1184 页)

50. 敬,所以涵养也。(第 1188 页)

51. 敬,所以持守也。(第 1188 页)

52. 入德必自敬始,故容貌必恭也,言语必谨也。(第 1194 页)

53. 当大震惧,能自安而不失者,惟诚敬而已。(第 1227 页)

54. 有为不善于我之侧而我不见,有言善事于我之侧而我闻之者,敬也,心主于一也。(第 1255 页)

55. 一心之谓敬,尽心之谓忠,存之于中之谓孚,见之于事之谓信。(第 1256 页)

56. 上下一于敬,则天地自位,万物自育,气无不和,四灵何所不至。此圣人修己以安百姓之道也。(第 1271 页)

以上只是二程子论敬的语要选录,远非其论

---

① 《二程集》上册,第 184—185 页。

述的全部。要之在包括宋儒在内的中国思想文化史上,对敬义的阐述与分梳,以二程子的著论最具学理的系统性。首要者自是明确提出了“主敬”的概念,而且三复其义,一再申论,强调敬是“内”,是“中”,是心中所立之主。因此主敬亦即“主一”,主一就是不之二不之三,不之上不之下,不之东不之西。

对于敬义既立的功能相,二程子也作了具体厘定:一是敬为入道之本,即所以集虚也,盖集虚是“道”的特征;二是“入德必自敬始”;三是“敬”为进学之“大要”;四是“敬”可以“胜百邪”,人的德性污损,可以通过立敬来加以修补。质而言之,“敬”即是“圣人修己以安百姓之道”。当然此一思想并非程子的创发之见,而是来源于《礼记·曲礼》的“毋不敬,俨若思,安定辞,安民哉”一语。“敬”对于进德、入道、为学的作用,二程子最有名的话是:“涵养须用敬,进学则在致知。”又说:“入道莫如敬,未有能致知而不在敬者。”这两句话的义理旨归向为后世儒者所尊奉。故朱熹特别加以提撕,说程先生说的“涵养须用敬,进学则在致知”,是“最切要”①的论断。

程子关于“素敬”的提法亦不失孤明先发之见。《论语》记载,孔子的弟子仲弓一次请教老师,到底应该怎样理解“仁”? 孔子回答是:“出门如见大宾,使民如承大祭。己所不欲,勿施于人。在邦无怨,在家无怨。”(《论语·颜渊》)给出的分支项类甚多,历来都以“敬恕”为解,是为得义。分而言之,当然“己所不欲,勿施于人”是“恕”,“出门如见大宾,使民如承大祭”是为“敬”。倡导主敬学说的程子自然不会放过孔门论学的这一案例,也以之为题与弟子们讨论。不料一位弟子提出问题说:那么没有出门、未使民的时候,情形又如何呢?”程子回答道:

> 此“俨若思”之时也。当出门时,其敬如此,未出门时可知也。且见乎外者,出乎中者也。使民出门者,事也。非因是事上方有此敬,盖素敬也。如人接物以诚,人皆曰诚人,盖是素来诚,非因接物而始有此诚也。俨然正其衣冠,尊其瞻视,其中自有个敬处。虽曰无状,敬自可见。②

程子的回答可谓机智之至,如同正中下怀,反而深化了对敬义的诠解。盖“敬”跟“诚”一样,都应该是不间断的,绝非此一时敬,彼一时不敬,或此事上敬,他事上却又不敬。因此程子以“俨若思”回应弟子之问,可谓睿智而高明。妙的是他以“素敬”、“素诚”两个人们不常闻见的概念出之,无异是对敬义学理阐述的一种发明。朱子颇赞赏程子的回答,写道:“敬未尝间断也。且如应接宾客,敬便在应接上;宾客去后,敬又在这里。若厌苦宾客,而为之心烦,此却是自挠乱,非所谓敬也。故程子说:‘学到专一时方好。’盖专一,则有事无事皆是如此。程子此段,这一句是紧要处。”③又说:“二先生所论‘敬’字,须该贯动静看。方其无事而存主不懈者,固敬也,及其酬酢不乱者,亦敬也。”④《礼记·曲礼》“毋不敬”的思想贯穿于程、朱敬义论的始终。

这里还涉及“敬”“静”的分别问题。因为周子敦颐在讲“诚”时,同时也讲“静”,佛氏、老氏也都讲“静”。然则“敬”与“静”如何分别? 二程子一则说:“才说静,便入于释氏之说也。不用静字,只用敬字。”二则说:“敬则虚静,而虚静非敬也。”这一区分十分重要,使人明了“敬”不是静坐禅修之道,而是人的自我精神的庄严觉照。朱熹在此一问题上不像程子那样决绝,他并不排斥作为功夫的静坐所起的敛心养性的作用,但对敬、静的区分也是很严格的。当弟子发为疑问,说人总是“静时少,动时多”,很容易发生“挠乱”,此种情况该如何处置? 此问显然有以“静”为“敬”的嫌疑。朱子在回答说:“如何都静得? 有事须著应。人在世间,未有无事时节。要无事,除是死也。自早至暮,有许多事。不成说事多挠乱,我且去静坐。敬不是如此。若事至前,而自家却要主静,顽

① 《朱子语类》卷第一百一十八,第七册,第 2855 页。

② 《二程集》上册,第 184—185 页。

③ 《朱子语类》卷第十二,第一册,第 213 页。

④ 《答廖子晦》,《朱熹集》卷四十五,第四册,第 2161 页。

然不应，便是心都死了。无事时敬在里面，有事时敬在事上。”①“敬”、“静”的分别，在朱子那里是严格的，回答是严厉的。要之，“敬”不是静，不是静止不动，而恰好是要体现在视听言动之中。“敬”不是外加的，而是自生自存的心中事中之“主”。此正如朱子所说：“今所谓持敬，不是将个‘敬’字做个好物事样塞放怀里，只要胸中常有此意，而无其名耳。”②马一浮岂不云乎，包括诚敬在内的各种理念，其实也只是“名言”而已，真正化为一心，融入自我的精神主体，有此名无此名一也。

朱子特别强调“敬”须在“事”上见出。因此将《易·坤·文言》的“君子敬以直内，义以方外”，解释为以“敬”来立定脚跟，见于物事是“义”。因此提出了“敬”的“死”、“活”问题。他说：“敬有死敬，有活敬。若只守着主一之敬，遇事不济之以义，辨其是非，则不活。若熟后，敬便有义，义便有敬。静则察其敬与不敬，动则察其义与不义。”③如果要想保持敬、义的统一，则需要“敬、义夹持”，合动静一体来看。此说创自程子，原文为：“敬、义夹持，直上达天德自此。”④《易》教“敬以直内，义以方外”合其德，自是天德。故朱子说：“敬义挟持，循环无端，则内外透彻。”⑤

另一与此相关的是话题是“居敬”与“行简”问题。题义本诸孔门师弟子论学议政。孔子一次说，弟子仲弓具备当官作宰的条件。仲弓因此联想到桑伯子这个人，问此人做官做得怎么样。孔子说做得不错，因为他施政临民尚简，不折腾百姓。仲弓于是发为感想，若有所悟地说道：“居敬而行简，以临其民，不亦可乎？居简而行简，无乃大简乎？”（《论语·雍也》）为官需要敬恕，是大家都知道的道理，故孔子只讲“行简”，省略了“居敬”。仲弓的感想等于补充上了敬的立义。但同时也提出，如果没有敬立定脚跟，而是“居简而行简”，未免“简”得太过分了吧。孔子对弟子的这一看法表示赞许，说仲弓讲的是对的。程子和朱子疏论敬义，势必关涉此一经典话题。程子的看法是：“居敬则自然简。”⑥理由是，当一个人达到了“居敬”的境界，已是“心中无物”，所以自然就简而不繁了。如果是“居简”，无异于在“行简”之外又多出了一个“简”，其结果就不是“简”而是繁了。

程子之说就其突出敬义而言自有其道理。但朱子则认为，居敬和行简是两件工夫，按之人群世相，居敬而不能行简者有之，行简而不能居敬者亦有之。故朱子申论说：“居敬固是心虚，心虚固能理明。推着去，固是如此。然如何会居敬了，便自得他理明？更有几多工夫在。若如此说，则居敬行简底，又那（哪）里得来？如此，则子桑伯子大故是个居敬之人矣。世间有那居敬而所行不简。如上蔡说，吕进伯是个好人，极至诚，只是烦扰。便是请客，也须临时两三番换食次，又自有这般人。又有不能居敬，而所行却简易者，每事不能劳攘得，只从简径处行。如曹参之治齐，专尚清静，及至为相，每日酣饮不事事，隔墙小吏酣歌叫呼，参亦酣饮歌呼以应之，何有于居敬耶。据仲弓之言，自是两事，须子细看始得。”⑦兹可知朱子为学对理则物事探究之细，几乎到了毫发不遗的地步。亦见出程朱对敬之为义的知行两造是何等重视。

朱熹是二程“主敬说”的热烈呼应者，其文章书信以及平日讲话论学，未尝离开此一“敬”字。就言谈话语的体量而言，朱子论敬的篇幅实在程子之上，对程子主敬说的提出给予极高的评价。此处且举数例，以见朱子的高情至理。例一是，朱子认为“敬”是程子的一项发明。当然是就观念的学理分梳而言，而非此前不曾有敬义提出。朱子写道：“圣贤言语，大约似乎不同，然未始不贯。

---

① 《朱子语类》卷第十二，第一册，第 212—213 页。
② 《朱子语类》卷第十二，第一册，第 212 页。
③ 《朱子语类》卷第十二，第一册，第 216 页。
④ 《二程集》上册，第 78 页。
⑤ 《朱子语类》卷第十二，第一册，第 216 页。
⑥ 《二程集》上册，第 294 页。
⑦ 《朱子语类》卷第三十，第三册，第 762—763 页。

只如夫子言非礼勿视听言动,‘出门如见大宾,使民如承大祭’、‘言忠信,行笃敬’,这是一副当说话。到孟子又却说‘求放心’、‘存心养性’。《大学》则又有所谓格物,致知,正心,诚意。至程先生又专一发明一个‘敬’字。”①把敬义学理发掘的发明权直截归于程颢程颐兄弟。为避免误会,朱子同时说明,此一“敬”字并非往圣前贤不曾使用过,但已往任何学者都没有程子看得重。因为为学要有一个“大要”,所以程子推出一个“敬”字,学者如果能将“敬”字收敛在自我的身心,“放在模匣子里面,不走作了”,逐事逐物的道理方能看得清②。又说:“伊川只说个‘敬’字,教人只就这‘敬’字上捱去,庶几执捉得定,有个下手处。”③随后又强调:“程先生所以有功于后学者,最是‘敬’之一字有力。”④后来还说:“程先生云‘主一之谓敬’,此理又深。”⑤上述所举这些例证均见诸《朱子语类》。

朱子在与各学人的通信中,也每以敬义为言,对程子主敬说称美不已。其《答何叔京》云:“二先生拈出‘敬’之一字,真圣学之纲领,存养之要法。一主乎此,更无内外精粗之间,固非谓但制之于外则无事于存也。”⑥在《答胡广仲》的信里,又说:“近来觉得‘敬’之一字,真圣学始终之要,向来之论,谓必先致其知然后有以用力于此,疑若未安。”⑦其《答董叔重》书亦云:“动静、始终,不越‘敬’之一字而已。近方见得伊洛拈出此字,真是圣学真的要妙功夫。学者只于此处著实用功,则不患不至圣贤之域矣。”⑧而《答石子重》的信函,又感慨而言:“‘敬’字之说,深契鄙怀。”⑨《语类》论“持守”斯又言:“程先生所以有功于后学者,最是‘敬’之一字有力。”⑩大程子明道生于宋仁宗天圣十年(1032),小程子伊川生于比明道小一岁,生于宋仁宗明道二年(1033);而朱熹则生于宋高宗建炎四年(1130),比二程子晚了一个世纪。对朱子而言,二程自是先贤。但朱子对二程子敬义学说的看重,固不仅是由于辈分之先后,而是学理上的相承与相合。程子的学说义理,可以说主要是由朱子来提撕、阐释、传布和弘扬的。所以思想史上向来程朱并称。而关于敬的思想,在二程学说中又占有中心的位置。故朱子格外看重,反复讨论,述之又述,阐之又阐,使得此学的学理几无剩义。

朱子对敬义学说不乏比程子更进一步的理解和创获,只不过在先贤面前他谦虚审慎而不愿僭先,总是处处将程子放在前面。下面,笔者辑录二十条朱子论敬的精要语录(所引《朱子语类》,随正文注出页码),以明程朱二子如何学理相通,而在具体分梳时又多有同中见异和异中见同之处。

1. 敬是不放肆底意思,诚是不欺妄底意思。(第 103 页)

2. 敬不可谓之中,但敬而无失便是中。(第 117 页)

3. 敬不须言仁,敬则仁在其中矣。(第 122 页)

4. 持敬是穷理之本。(第 150 页)

5. 致知、敬、克己,此三事,以一家譬之,敬是守门户之人,克己则是拒盗,致知却是去推察自家与外来底事。(第 151 页)

6. 如今看圣贤千言万语,大事小事,莫不本于敬。(第 206 页)

7. 人之心性,敬则常存,不敬则不存。(第 210 页)

---

① 《朱子语类》卷第十二,第一册,第 207 页。
② 《朱子语类》卷第十二,第一册,第 208 页。
③ 《朱子语类》卷第十二,第一册,第 209 页。
④ 《朱子语类》卷第十二,第一册,第 210 页。
⑤ 《朱子语类》卷第十八,第二册,第 403 页。
⑥ 《答何叔京》,《朱熹集》卷四十,第四册,第 1880 页。
⑦ 《答胡广仲》,《朱熹集》卷四十二,第四册,第 1945 页。
⑧ 《答董叔重》,《朱熹集》卷五十一,第五册,第 2476 页。
⑨ 《答石子重》,《朱熹集》卷四十二,第四册,第 1981 页。
⑩ 《朱子语类》卷第十二,第一册,第 210 页。

8. “敬”字工夫,乃圣门第一义,彻头彻尾,不可顷刻间断。(第 210 页)

9. “敬”之一字,真圣门之纲领,存养之要法。一主乎此,更无内外精粗之间。(第 210 页)

10. 人能存得敬,则吾心湛然,天理粲然,无一分著力处,亦无一分不著力处。(第 210 页)

11. 敬要回头看,义要向前看。(第 216 页)

12. 自心而言,则心为体,敬和为用;以敬对和而言,则敬为体,和为用。(第 519 页)

13. 敬是立己之本。(第 1740 页)

14. 仁则心之道,而敬则心之贞也。①

15. 是知圣门之学别无要妙,彻头彻尾,只是个“敬”字而已。②

16. 其所谓“敬”,又无其他玄妙奇特,止是教人每事习个专一而已,都无许多闲说话也。③

17. “敬”之一字,万善根本,涵养省察、格物致知种种功夫皆从此出,方有据依。④

18. 读书固不可废,然亦须以主敬立志为先。⑤

19. 盖圣贤之学,彻头彻尾,只是一“敬”字。致知者,以敬而致之也;力行者,以敬而行之也。⑥

20. 尝谓“敬”之一字乃圣学始终之要,未知者非敬无以知,已知者非敬无以守。⑦

上述朱子的二十条论敬语要,虽只是大海中的一瓢饮而已,亦可见出其所蕴含的诸多义理创获和新出之精彩判断。显然朱子把敬义提撕得比程子还要置于更高的层级。试想,“‘敬’字工夫,乃圣门第一义”“‘敬’之一字,真圣门之纲领”“‘敬’之一字乃圣学始终之要”“‘敬’之一字,万善根本”“敬是立己之本”等等,都是何等重大的判断。

而且朱子极为重视六经原典对敬义的论述。二程子的主敬学说他固然给予高度评价,许为一项学理发明,但亦不时提醒:“如尧舜,也终始是一个敬。”并举《尚书·尧典》开篇一段:“曰若稽古,帝尧曰:放勋,钦明文思,安安,允恭克让,光被四表,格于上下。”⑧二孔(孔安国、孔颖达)之传、疏,皆以“敬”义来解“钦”字。故朱子说:“‘钦明文思’,颂尧之德,四个字独将这个‘敬’做擗初头。”⑨又说:“尧是初头出治第一个圣人。《尚书·尧典》是第一篇典籍,说尧之德,都未下别字,‘钦’是第一个字。如今看圣贤千言万语,大事小事,莫不本于敬。”⑩还说:“如汤之‘圣敬日跻’,文王‘小心翼翼’之类,皆是,只是他便与敬为一。”⑪而当他知道有人对程子的敬义论不以为然,认为往圣并没有单独说敬,如果有的话,也只是在敬亲、敬君、敬长的情况下,方使用“敬”字,朱子对此斥之为“全不成说话”,反驳道:“圣人说‘修己以敬’,曰‘敬而无失’,曰‘圣敬日跻’,何尝不单独说来。若说有君、有亲、有长时用敬,则无君亲、无长之时,将不敬乎?都不思量,只是信口胡说。”⑫此可见朱子对敬义的持守是何等牢固而不可动摇。也可以说,他是以敬的精神来守持敬义的理性的圣洁。

然而要真正做到以“主一无适”的精神守持敬义,也就是居敬、持敬,对学者而言,亦并非易事。朱子何等样人,但他自称有时不免有躁妄之病。他

---

① 《答张钦夫》,《朱熹集》卷三十二,第三册,第 1404 页。
② 《答程允夫》,《朱熹集》卷四十一,第四册,第 1922 页。
③ 《答吕子约》,《朱熹集》卷四十八,第四册,第 2345 页。
④ 《答潘公叔》,《朱熹集》卷五十,第五册,第 2437 页。
⑤ 《答郑仲礼》,《朱熹集》卷五十,第五册,第 2445 页。
⑥ 《答程正思》,《朱熹集》卷五十,第五册,第 2450 页。
⑦ 《答符舜功》,《朱熹集》卷五十五,第 2790 页。
⑧ 《尚书正义》,《十三经注疏》标点本,第 25 页。
⑨ 《朱子语类》卷第七,第一册,第 126 页。
⑩ 《朱子语类》卷第七,第一册,第 206 页。
⑪ 《朱子语类》卷第七,第一册,第 208 页。
⑫ 《朱子语类》卷第十二,第一册,第 207—208 页。

在写给何叔京的信里写道:“躁妄之病,在贤者岂有是哉? 顾熹则方患于此,未能自克,岂故以是相警切耶? 佩服之余,尝窃思之:所以有此病者,殆居敬之功有所未至,故心不能宰物、气有以动志而致然耳。若使主一不二,临事接物之际真心现前,卓然而不可乱,则又安有此患哉?”①兹可见朱子的自省精神何其深诚乃尔。事实上,终朱子之一生,其明诚主敬的精神归旨从未有所少忽,而对敬义的提撕与阐论,比程子亦有过之而无不及。

盖程颢、程颐和朱熹共建的主敬学说,使得儒家思想的信仰层面在学理上得到了系统的深化和补充,此固是思理之现实,亦历史之迹踪也。

On the Righteousness of Esteem

Liu Mengxi

(*Research Institute of Chinese Culture*, *Chinese National Academy of Arts*, *Beijing* 100029, *China*)

Abstract: The most essential concept of values of Chinese culture lies in *the Six Classics* (六经). From them can be deduced such concepts of values as veracity, esteem, sense of shame, loyalty and forbearance, and equality. This collection of academic papers on above values are based on the author's systematic academic inquiry. As for esteem, the author explores the intellectual implications, spiritual tenets, and profound significance related to the building of sound personality. On the basis of the important remarks of those eminent thinkers in Chinese history about esteem, this paper discusses the fundamental significance of esteem to human affairs respectively, esteem as inalienable free will of individuals, esteem as the spiritual core of rites, esteem as the utmost pole of humanity, and the status of Cheng Hao (程颢), Cheng Yi (程颐) and Zhu Xi's(朱熹) emphasis on esteem in China's intellectual history. In the end, the conclusion is reached that esteem became one of the important dimensions of the spiritual faith in Chinese culture. Xun Zi's(荀子) saying that esteem is vital to a stable order, can be considered as the presupposition of the theory of esteem. For a special purpose, *the Book of Rites* (《礼记》) especially equates esteem with “the word of stability”, so as to manifest the profound essentiality of esteem in a well-ordered and stable society. Therefore, we can come to comprehend how important esteem as righteousness is.

Key words: righteousness of esteem, esteem from rites, love as esteem, emphasis on esteem, dignity, dimensions of the spiritual faith

(责任编辑 郑 园)

① 《答何叔京》,《朱熹集》卷四十,第四册,第 1849 页。